Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de "psique"/"alma"[1]

Monica Pechincha
UFG

Conforme pude apreender em pesquisa bibliográfica, existe considerável número de estudos publicados acerca de suicídios entre coletivos indígenas ao redor do mundo, a maioria de autoria de pesquisadores ligados aos campos da psiquiatria, da psicologia e, em muito menor número, da antropologia. Nota-se, igualmente, que o volume desses estudos aumenta na proporção direta da identificação do problema como crescente em décadas recentes. O fenômeno segue, nestes contextos, uma tendência geral, que é a da maior ocorrência de casos entre pessoas jovens, tendência não exclusiva dos indígenas. De qualquer forma, as taxas levantadas entre os povos indígenas são de índices proporcionalmente multiplicados em relação a seus vizinhos não indígenas no mesmo país.

O problema do suicídio nunca foi considerado pelos que sobre ele indagaram com um evento de expressão unívoca ou de causação simples ou inequívoca. Ao tê-lo tomado como fato social, Durkheim ([1898] 1982) alçou construir uma teoria bastante influente, que sossegou parte da polêmica gerada pelo tema. Ele o fez em vista do processo de modernização ocidental e da emergência aí do "indivíduo", em um paradigma em que a relação entre indivíduo e sociedade é axial. A partir desse eixo, pôde estabelecer uma tipologia de suicídios que se correlacionam com sociedades onde os valores são determinantes e outras onde se enfraquecem. Ao ter em foco a força moral da sociedade sobre os indivíduos, os tipos de suicídio que elencou, distintos em sua motivação, contam com idêntico pressuposto causal subjacente, que é o da maior ou menor integração social. A teoria de Durkheim gerou esforços teóricos sobre perguntas que *O Suicídio* sugeriu e não respondeu, mas todos ainda calcados nas tensões entre indivíduo e sociedade e na sociedade ocidental, entre os quais se notabilizaram o de Halbwachs ([1939] 2002) e de Giddens (1971).

Em termos de referências clássicas de maior repercussão, afora a sociologia,

a psicanálise também se ocupou do tema, intrigada com a pergunta sobre como seria possível a renuncia à autopreservação. Todavia, nem mesmo Freud admitiu a possibilidade de explicação simples do suicídio ([1910] 1969). Tanto que se aproxima com cautela do problema e adverte que especula a respeito dentro de um quadro sintomático específico, o da melancolia, desde o qual poderia dar sustentação segundo seus achados analíticos. Na origem da possibilidade do suicídio, no quadro melancólico, estaria uma perda vivida não superada, que regrediria sobre o indivíduo como uma instância crítica inconsciente, de forma a solapar a sua autoestima e amor-próprio (Freud, [1915] 2006). Posteriormente, Lacan, em desdobramento da teoria da melancolia de Freud, tematizou o suicídio no *Seminário 10, A Angústia* (Lacan, ([1963] 2005). O gesto da psicanálise inaugurou a vinculação que até hoje se faz, no sentido comum e científico, entre suicídio e depressão e, para além da clínica, politizou a abordagem do tema, no entendimento de que sintomas conectam sujeito e estruturas sociais, de forma que seriam expressivos das maneiras como vivemos coletivamente.

Não há uma teoria antropológica geral do suicídio. Os esparsos estudos clássicos, como os de Malinowski sobre o suicídio voluntário entre os Trobiandeses ([1926] 1949), a coletânea de estudos sobre o suicídio entre povos africanos, organizada por Bohannan (1960) e o estudo de Firth sobre os suicídios entre os Tikopia (1971), em diálogo ou não com Durkheim ([1898] 1982), são, não obstante, reveladores em comprovar que não há, onde investigaram, relação entre níveis de desintegração social e suicídio.

Há muito poucos estudos realizados sobre o tema dos suicídios no âmbito da etnologia sul-americanista. No Brasil, há mais de três décadas nos deparamos com o dramático caso dos Kaiowá; também se fez notável, em seguida, o caso dos Suruwaha. Na sequência, foram notificadas ocorrências de ondas de suicídios entre os Ticuna, entre indígenas da região do Alto Rio Negro e, mais recentemente, entre os Karajá, os Matsés, e os Y'ekuana. Em outros países da América do Sul, encontram-se registros entre os Aguaruna, no Peru, entre os Embera, na Colômbia, entre os Yukpa, na Venezuela, entre os Paî Tavyterã, no Paraguai, e chegam notícias sobre os Mapuche, no Chile. Todos estes casos guardam muitas especificidades, a começar pelas distâncias culturais e pelas trajetórias históricas. Haveria, ainda assim, a possibilidade de encarar estes casos como um conjunto? Haveria neles um sinal da condição dos povos indígenas na contemporaneidade?

O pouco do que já se escreveu sobre o suicídio no âmbito da etnologia sul-

-americanista – que é o material em que, para os propósitos deste artigo, aqui me apoio – não autoriza a correlacionar inequivocamente suicídio e depressão, ainda quando as etnógrafas e os etnógrafos notificam racionalizações indígenas acerca de estados prévios de abatimento das pessoas que tentam ou passam ao ato suicida. Por sua vez, a atenção de psiquiatras e psicólogos (acadêmica ou intervencionista) dirigida aos casos indígenas vem a sinalizar a identificação, que se consolidou, no âmbito de políticas públicas, do evento suicídio indígena como problema atinente ao campo da saúde mental. Esta relação é sintomática, seja da ação estatal frente a essas minorias e suas formas de administração de "epidemias", seja da prevalência deste e de outros índices de "patologização" generalizáveis entre povos indígenas no mundo, sob problemas que são, de fato, vivenciados, mas que são também índices de estigmatização.

No âmbito da etnologia sul-americanista, percebe-se uma atenção recente ao fenômeno de ondas de suicídio onde, segundo os registros de que se dispõe, não se fizeram anteriormente observáveis ou marcantes. É ainda pequeno em volume o material escrito por antropólogas e antropólogos sobre o problema nesta região etnográfica. É sobre este material que me volto para entender como o tema é tratado do ponto de vista antropológico. Assim, o recorte que faço é de estudos apenas da área da antropologia, nesta região etnográfica. Faço-o, sustentando-me em uma familiaridade maior com esta etnologia, que me permite assimilar mais rapidamente as premissas teóricas sob as etnografias; e, por via dessas, as perguntas que lançam e a forma como o fenômeno vem sendo problematizado neste campo disciplinar.

As etnografias examinadas são as seguintes[2]: para os Guarani e Kaiowá, Pimentel (2006, 2017); para os Paî Tavyterã, Wicker (1997), para os Suruwaha, Dal Poz (2000, 2017) e Aparicio (2014, 2015, 2017); para os Ticuna, Erthal (1998, 1999, 2001), Silva-Bueno (2014, 2017) e Magalhães (2014); para os Karajá, Nunes (2013, 2016, 2017); para os Ye'kuana, Moreira (2017), para os Matsés, Matos (2017), para os Embera e Wounaan, Tobón Yagarí (2014) e Sepúlveda (2008); para os Aguaruna, Brown (1984,1986); para os Yukpa, Halbmayer (2001, 2017) e Acuña (2007), para os Mapuche Pewenche, Solar (2013); para os Kaxinawá, Keifeinheim (2002)[3]. Três delas são teses específicas sobre o tema: Erthal (1998), Silva-Bueno (2014) e Magalhães (2014); e duas dissertações de mestrado: Pimentel (2006) e Aparicio (2014). Trata-se de escritos específicos sobre o tema do suicídio4 nesta etnologia regional e que são resultados de tra-

balhos de campo intensivos com os respectivos povos. Para os casos entre indígenas da região do Alto Rio Negro, o psiquiatra Maximiliano Souza, em diálogo com a antropologia, tem se dedicado à pesquisa sobre a situação e publicou diversos artigos sobre o tema, de alguns dos quais também me vali aqui: o escrito em conjunto com a antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (Souza; Ferreira 2014) e Souza (2016).

Entre os estudos acima elencados, sobretudo os que são teses e dissertações, obviamente houve esforço e espaço para a reunião de uma série de informações qualificadas acerca dos respectivos coletivos. A leitora ou o leitor com interesse no tema não deve se privar de buscar diretamente as fontes para apreciar as descrições em detalhe e se situar sobre as suas especificidades, porque não me proponho a oferecer propriamente uma recensão das mesmas, nem traçar considerações da perspectiva das perguntas e conclusões de seus autores e autoras. Um esforço de resenha de parte dos estudos que aqui também tenho em foco foi empreendido pela antropóloga Lívia Vitenti em publicação recente (2016), onde comenta outros sobre os Wichi na Argentina, assim como sobre os Innu, Inuit e Atikamekw. A autora discute ainda uma série de investigações e experiências de intervenção entre coletivos indígenas que sofrem com o problema, feitas por estudiosos dos campos da psicologia e psiquiatria no Canadá. A argumentação de Vitenti se organiza pela tese da ação genocida a conta-gotas dos Estados e governos sobre populações indígenas, refletida também nos suicídios.

A minha leitura dos estudos acima mencionados se conduziu com objetivo distinto, mas sob uma inquietação parecida, que se constituía na hipótese de que o aumento de suicídios em ondas e o fato de ele afetar predominantemente pessoas jovens seria sintomático de um tempo presente onde pressões semelhantes estariam atingindo uma geração. A motivação para fazê-lo adveio de discussões em momentos informais ou em atividades acadêmicas voltadas especificamente ao tema, realizadas com professores e professoras karajá em formação no Curso de Educação Intercultural do Núcleo Takinahak de Formação de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás. Na qualidade de docente deste curso, nos últimos seis anos, tive a oportunidade de recolher informações sobre o que professores e professoras karajá consideram ser surtos nunca anteriormente vivenciados de mortes autoprovocadas em suas comunidades, razão pela qual suas causas lhes são nebulosas.

A partir das etnografias examinadas, percebe-se que condições experimenta-

das em tempos mais atuais são apreensíveis na maioria dos casos, mas também, em parte, os suicídios indígenas são enunciados dentro de uma irredutível diferença. Cada um desses relatos etnográficos nos encaminha para universos cosmológicos e sociais muito distintos entre si, ao ponto de se poder indagar se se trata, em todos eles, do mesmo fenômeno. Estou ciente de que nada seria mais contrário à sensibilidade etnográfica do que tentar reduzir a importância desta indagação em favor de uma simetria postulada ou forçada entre casos tão diversos. Com efeito, é grande o aporte dessas etnografias em demonstrar as especificidades de considerações indígenas sobre o suicídio e sobre a teia de relações e concepções próprias que o cercam. Não obstante, em todo este conjunto de estudos, fica patente que a noção de pessoa é crucial para o entendimento do que os indígenas falam a respeito dos suicídios, de forma que as análises que nos fornecem lançam clara luz sobre ontologias distintas, as deles e, por conseguinte, em contraste que nos habilita, as nossas. Diante do apelo que o problema dos suicídios entre indígenas tem lançado à especulação ou intervenção com base em protocolos de saúde mental de pretensa aplicação universal, a perspectivação das noções de pessoa ameríndia e a da psicanálise, sob as quais se entendem processos que levam ao ato, é uma via que exploro. Tal exploração ocorre sob a conveniência da conhecida aproximação teórica que houve outrora entre etnologia e psicanálise e, sobretudo, na medida em que tanto nas ontologias indígenas quanto na da psicanálise, o suicídio está associado a processos que podemos considerar como de "despersonalização". É a partir desta tentativa de comparação que me arrisco a indagar sobre a possibilidade, ou a impossibilidade, de simetrizar entendimentos do que seria o "psíquico". Em face do destaque que a saúde mental tem alcançado na política de saúde indígena no Brasil e dado o papel que a psicologia está tomando neste campo de ação, acredito que este esforço de síntese possa contribuir com a reflexão sobre políticas decorrentes. Foi, então, atenta a indicações de processos de "despersonalização" que empreendi, como se verá, uma leitura das mesmas, interessada nos sinais de estados de perturbação da pessoa indígena e de suas relações, que são, ademais, abundantes nas etnografias examinadas.

Importa assinalar que algumas das antropólogas e dos antropólogos aqui em consideração opõe objeção a caracterizar as ocorrências entre indígenas como "suicídio", advertindo para uma abordagem isenta de projeção de uma categoria que seria, ao fim, etnocêntrica, mas que mantenho por conveniência das

comparações e, principalmente, para não dissolver o caráter geral do problema sob esta alegação. Aspectos gerais de apreensão imediata são a incidência maior sobre pessoas jovens, em idades nas faixas dos 12 aos 25 anos, exceto para o caso yukpa e mapuche pewenche, onde ocorre em idades mais variadas.

A distribuição entre sexos para tentativas é equitativa, com maior número de óbitos entre rapazes, exceto para os casos aguaruna, onde são as mulheres as que mais morrem por essa via, e para o caso yukpa, onde o número de homens que o fazem é expressivamente maior. As formas utilizadas são principalmente o enforcamento e o uso de venenos.

Avessos a generalizações, os relatos etnográficos aqui examinados não deixam de apontar, no entanto, em maior ou menor medida, as marcas da história da colonização para o entendimento do fenômeno. Todavia, estas não seriam exaustivas para o seu entendimento, haja vista, entre outras particularidades, que entre grupos diferentes de uma mesma etnia, sob pressões de mesma natureza, o fenômeno do suicídio em série toma lugar em uns, mas em outros, não. As contingências históricas são mais tomadas, nestas etnografias, como perguntas iniciais e como quadro geral de fatores disruptivos possíveis, de forma que os relatos vão se encaminhando para atingir níveis mais profundos de explicação, conforme são configurados dentro dos marcos culturais específicos.

As etnografias sobre os Guarani e Kaiowá e sobre os Embera não desconsideram a correlação entre o advento do suicídio em grande escala e a evidente condição de violência estrutural a que foram submetidos, com pauperização forçada, marginalização, conflitos territoriais graves, degradação de recursos naturais. Sobre os primeiros, Pimentel nota que as reservas superlotadas "tornaram-se um ambiente onde, do ponto de vista dos nhanderu e nhandesy ("nosso pai" e "nossa mãe", epítetos aplicados aos e às xamãs kaiowa, também chamados de "rezadores") é quase impossível viver de modo são e seguro, do ponto de vista físico, mental e espiritual" (2017: 299). Já os Embera, que até os anos 1980, quando foram criadas as reservas territoriais, se relacionavam pouco com o Estado colombiano e suas instituições, estiveram envoltos no conflito armado entre guerrilhas e paramilitares, quando houve o aliciamento forçado e tortura de jovens, fatos que são diretamente correlacionados às ondas de suicídios (Tobon Yagarí, 2014; Sepúlveda, 2008). Nos demais casos, fatores históricos são aventados como pano de fundo de correlação mais ou menos direta, como nas etnografias sobre os Suruwaha, etnônimo pelo qual passaram a se identificar

os sobreviventes de diversos grupos nomeados que se juntaram após a depopulação causada pela investida de exploradores de borracha e "correrias" em seus territórios originais, no início do século XX, que perderam, em consequência, seus xamãs e adotaram o suicídio como forma preferencial de morte. Já Magalhães (2014) lida com a hipótese da projeção do "desprezo" colonial sobre as expectativas e tensões nas interações cotidianas dos Ticuna. Também para os Ticuna, Silva-Bueno (2014) correlaciona as mortes autoprovocadas à vulnerabilização dos corpos das e dos jovens púberes na medida direta do abandono ou da inobservância de rituais de passagens. Vulnerabilização da mesma natureza foi destacada para o caso guarani e kaiowá e como fator predominante para os suicídios indígenas do Alto Rio Negro (Souza, 2016).

Já Beatriz Matos (2017) narra a impressionante transformação que se procedeu no mundo dos Matsés pelo contato com missionários evangélicos: os espíritos *cuëdënquido* – espíritos cantores, que antes mantinham uma relação benfazeja com os Matsés, relação crucial para a formação de homens e mulheres, para a proteção e para a transmissão de conhecimentos – tornaram-se raivosos contra os humanos. As mortes autoprovocadas de jovens matsés são atribuídas diretamente à captura por estes espíritos. Já entre os Yukpa, os suicídios guardam relação com a ação estatal e missionária e a consequente suspensão de formas tradicionais de administração dos conflitos entre grupos masculinos rivalizados (Halbmayer, 2001), mas não é verificável em todos os grupos desta etnia (Halbmayer, 2001, 2017; Acuña, 2007). Sobre os Aguaruna, Brown, que publicou sobre o assunto na década de 1980, comenta que, embora os mesmos afirmassem ser a prática recente, há notícias de suicídios em tempos em que o contato com os não-índios era ainda muito esporádico. Também se supõe para os Yukpa que os suicídios entre eles não são prática recente. Já para os Mapuche Pewenche fica clara a relação entre os suicídios, as bruscas mudanças ambientais, as perdas territoriais e o não cumprimento de rituais próprios por influência evangélica.

Observo que Moreira (2017), ao tratar do caso Y'ekuana, critica uma série de discursos não indígenas sobre as causas dos suicídios, como o abuso de bebidas alcoólicas, a consequências negativas do processo de escolarização e, em especial, o discurso médico sobre a depressão. A autora acautela que estas explicações venham a ser incorporadas pelos indígenas, violando a interpretação e a ação próprias a seus modos de cuidado. Com este alerta de Moreira, que, sem

dúvida, não seria negado pelos demais, e situado o quadro geral de interferências externas em face ao avanço do mundo dos brancos – e sempre com ambos em consideração subjacente – prossigo minha argumentação, conforme o objetivo acima proferido, primeiramente assuntando fatores causadores de perturbação da pessoa, que fui recolhendo nas etnografias.

Os estados emocionais

Interessa para os fins deste artigo ressaltar que, apesar das diferenças culturais, linguísticas e de interpretação antropológica sobre os casos, são, todavia, muito notáveis as similaridades nas racionalizações indígenas acerca de condições que envolvem a pessoa que tenta ou passa ao ato. Quanto às racionalizações sobre causas, em alguns grupos aparece uma explicação mais unívoca ou, pelo menos, mais acentuada em um de seus aspectos: as acusações de enfeitiçamento no caso ticuna e y'ekuana; a situação desprivilegiada das mulheres no caso aguaruna; a "boa morte jovem" entre os Suruwaha; a ação malfazeja de certa categoria de espíritos entre os Matsés. Nos casos guarani e kaiowá e karajá, as explicações fazem-se em miríade, com tendência, em ambos, à identificação do enfeitiçamento como causa englobante.

Exceto entre os Mapuche Pewenche, onde prevalece a explicação de um "mal espiritual" que tem abatido as pessoas, nota-se, por outro lado, que tudo o que foi identificado como causas imediatamente anteriores ao ato, em um caso, aparece em todos os outros: desentendimento entre casais, constrangimento do rapaz ou da moça diante de uma repreensão pública dos pais, desgosto por um fracasso pessoal ou por uma intenção não realizada, feitiços, ataque de espíritos de pessoas mortas, ataques de espíritos de outra ordem, com a ressalva de que, apenas entre os Yukpa, motivos de causa espiritual não são importantes (Halbmayer, 2017 e Acuña, 2007).

O pesar pela perda de um parente, sobretudo vítima de suicídio, comparece em todos os casos: "Os mortos que, em grande escala, produzem outros mortos" (Dal Poz, 2017:193) também explicam suicídios subsequentes, simultâneos ou não, pelo afeto que causam nos parentes saudosos ou inconformados – o que se paraleliza, em parte, com a explicação do caráter contagioso que desde Durkheim se atribui ao suicídio.

É muito constante a referência de que as mortes autoprovocadas se deem sem nenhum sinal prévio ao "estopim", que muito frequentemente se sucede a uma

situação de briga entre casais, mas também entre filhas ou filhos e pais. Em consequência, são raras as racionalizações indígenas quanto à evidência de estados de abatimento prolongado das vítimas antes dessas contendas e, em detrimento de dados desta natureza, nestes estudos não se apresentam relatos de indígenas que tentaram mais de uma vez passar ao ato. As interpretações indígenas foram principalmente tomadas de pessoas que testemunharam: vizinhos, parentes e pessoas com especial conhecimento do mundo espiritual. Ao contrário da indicação de abatimento prévio ou de atitudes suspeitas, para o caso karajá, Nunes (2013) apresenta vários relatos indígenas sobre o enforcamento de jovens que não davam sinais a seus parentes de comportamento preocupante. No mesmo sentido de ausência de previsibilidade por abatimento, também entre os Karajá encontram-se relatos de pessoas que tentaram se matar sem motivação anterior para fazê-lo, e que afirmam o terem feito inadvertidamente, induzidas por ação espiritual (Nunes, 2016).

Importa notar, todavia, que todos os estudos se ocuparam em oferecer informações acerca dos afetos e afecções que acometem as vítimas quando passam ao ato. As racionalizações indígenas se fazem em abundância de categorias que refletem estados emocionais, como raiva, tristeza, vergonha, saudade. Já as etnógrafas e os etnógrafos correlacionaram estes estados aos sistemas culturais. Assim, a raiva ou a atitude intempestiva que poderia levar ao ato foi identificada como correspondente a um *ethos* aguerrido, conforme assinalaram as etnógrafas e os etnógrafos dos Aguaruna, Embera, Yukpa e Suruwaha, e para certo clã entre os Ticuna. Em todos os casos, a manifestação deste estado fora de situações socialmente codificadas é perigosa e indesejável e a falta de controle da vítima, em geral, é deplorada pelos indígenas. Pimentel (2006), também se sustentando no parecer de outros estudiosos dos Kaiowá, assevera que estes não valorizam comportamentos agressivos de nenhuma ordem, ao inverso do comum entre os Tupi; assim como os Y'ekuna, que demonstram "aversão a conflitos abertos" (Moreira, 2017:118), e também os Karajá, cujo ethos pacífico é ressaltado por muitas de suas etnógrafas e etnógrafos (Nunes, 2016). Tal desagrado não fica claro entre os Suruwaha, onde o suicídio adveio como marca do *socius* (Dal Poz, 2000), se cristalizou e os colocou em situação de presas (Aparicio, 2014, 2015).

Correspondentemente, na maioria das etnografias aqui examinadas, são tematizados os valores e práticas indígenas de contenção de comportamentos e o conjunto de operações que facultam o processo de personificação, de se fazer

pessoa, que é também o de ser humanos; assim como a queixa de que essas práticas foram abandonadas em grande medida. Essas práticas envolvem, entre outras, rituais de puberdade, manipulações sobre o corpo, uso de substâncias tópicas ou ingeridas, alimentação culturalmente adequada, resguardos, defumações, banhos, rezas, a etiqueta entre humanos e entre estes e não humanos.

Há menções a estados culturalmente previstos em que a pessoa pode vir a praticar atos impensáveis e inadmissíveis na vida normal, que são considerados como resultado de ação de enfeitiçamento e passíveis de serem controlados por xamãs. O transtorno que acomete as vítimas de "feitiços amorosos", que são mencionados em muitas das etnografias aqui em tela como responsáveis por alguns atos suicidas indígenas, são acometimentos deste tipo.

Outro fenômeno de natureza semelhante, no caso embera, é apontado pela antropóloga embera Lina Marcela Tobon Yagarí, correlacionado aos suicídios:

> Existem vários sintomas que as pessoas apresentam antes de cometer suicídio: tristeza, choro, ira e desespero. Esses estados conduzem a convulsões, que os embera chamam wawamia. Esse é o último estágio que precede o suicídio. Contudo, a wawamia, que muitos catalogam como uma enfermidade, vem de muitos anos atrás e existem alguns mitos na tradição oral que falam de um povo Embera que padecia de uma enfermidade que fazia com que tivessem convulsões de forma coletiva por intermédio de um espírito mau. Logo vinha um médico tradicional e curava toda a comunidade com seus espíritos bons.
> Muitos ocidentais de forma pejorativa se referem também a wawamia como a doença da loucura, cujo sintoma principal é a pessoa começar a golpear a si mesma até se machucar e correr para um rio ou uma montanha para tentar suicidar-se... Ainda que nem todos os que padeceram de wawamia tenham chegado ao suicídio, contudo quase todos os que se suicidaram passaram pela *wawamia*. (2014:169-170)

Em semelhança, há entre os Karajá o fenômeno que designam *itxỹntè*, há muito registrado por etnógrafos (Dietschy, 1976) e que não deixou de ser mencionado em etnografias mais recentes. A crise *itxỹntè* causa surpreendente mudança de comportamento nos acometidos, que passam a encenar atitudes bizarras, assustadoras, de forma que os Karajá a qualificam, quando traduzem para o português, como "loucura". Nunes (2016) compara a qualidade de surtos dos enforcamentos com a crise *itxỹntè*:

> As "invenções de feiticeiros", como dizem [os Karajá], são ondas: alguém cria um feitiço e ele se espalha, afetando várias pessoas durante um período. Até que um ou mais xamãs curadores dão fim àquilo, ao eliminar o malefício. O caso dos *itxyntè,* comentado acima, é apenas um de vários outros exemplos [...] O que parece inédito em relação aos enforcamentos é a duração e a magnitude que o fenômeno atingiu. E isso, me parece, está relacionado com a situação atual de Santa Isabel [a maior das aldeias karajá], onde há muitos desajustes no processo de produção de pessoas e muita dificuldade de se produzir uma estabilização da vida coletiva ao nível da aldeia. (2016:121-122)

Em minha interlocução própria com os Karajá, estes separaram o fenômeno *itxỹntè* do dos enforcamentos (*bàtòtàka,* na fala feminina, ou *bàtòtaa,* na masculina, cuja tradução é "amarrar a garganta", conforme Nunes, 2016:121) pelo fato de os últimos não estarem se mostrando controláveis como o primeiro o é, assim como por não considerarem inequívoco que todos os enforcamentos aconteçam por feitiço.

Wicker (1997) menciona que entre os Paî Tavyterã se alega que quem intenta matar-se padece de *taruju*, estado em que se constata uma forte alteração no ânimo e vivência alucinatória, que o autor correlacionou com o diagnóstico psiquiátrico de paranoia. Por sua vez, Pimentel (2006) afirma que entre os Kaiowá, a ideia de taruju não tem o mesmo sentido de profundas conotações míticas verificado por Wicker entre os Paî Tavyterã. Entre os Kaiwoá, *taruju* refere-se a "um estado de paixão enlouquecedora que pode ser provocado magicamente (por uma determinada canção, que, aliás, tem também como antídoto uma outra canção) e, usado de forma indevida, espalha a morte sobretudo entre os adolescentes, mais vulneráveis" (Pimentel, 2006, nota 92, p. 55). Mas, segundo este último autor, a magia *taruju* não explica e tampouco se associa a todo ato suicida kaiowá.

Em apenas dois dos estudos examinados há menção sobre estados prolongados de tristeza das vítimas: entre Embera e Wounaan e entre os Guarani e Kaiowá. Entre os Embera e Wounaan, seria frequente uma mudança nas disposições corporais e emocionais da pessoa, que pode se arrastar por meses, precedente aos atos suicidas.

> Para los suicidas todo comienza con un *jai de tontina* [espírito que acomete a pessoa]. La cefalea y la mialgia atormentan a la persona en su vida coti-

> diana durante semanas. Luego, las víctimas experimentan, principalmente, dos estados psíquico-espirituales. El primero, denominado por los emberá y wounaan como "pensar mal". En este estado, la mente de la persona se centra de manera fija en situaciones traumáticas de su historia de vida; el sujeto narra a sus familiares, de manera recurrente dichas situaciones, y en consecuencia, afirma que ha perdido la motivación para vivir...
>
> Por otra parte, se presenta lo que los indígenas consideran "aburrimiento". Durante este estado, la persona interrumpe sus prácticas cotidianas y se aísla de la comunidad, postrándose en el chinchorro durante días: "... duerme más horas de lo que nunca había dormido", es irascible, no come, y "... comienza a vivir más en sus sueños". (Sepúlveda, 2008:251)

Analisando o caso garani e kaiowá, Pimentel (2006) distribuiu em duas categorias os comportamentos suicidógenos. Classificou de "sansônicos" um desses comportamentos, que são os que se fazem de maneira súbita; uma outra parcela dos que se suicidam seriam acometidos da "tristeza" *(vy'ae'y)*, também identificada pelos indígenas por sinais de afecções corporais. Conforme descreveu o autor sobre estas duas possibilidades:

> Cena A
>
> 1. A pessoa encara, afronta o obstáculo e se torna nhemyrõ. 2. Rápida, disfarçadamente, sem dar margem para reação da família, ela desaparece. 3. Para "tomar coragem", a pessoa pode ingerir bebida alcoólica sozinha ou em um contexto que fuja ao domínio e às vistas da família... A ingestão de bebida também pode "inspirar" alguém que não tinha intenção anterior de se matar. 4. Ela, por fim, comete o suicídio, em um ato de vingança ou protesto, uma "violência simbólica" contra seus agressores.
>
> Cena B
>
> 1. A pessoa não se sente capaz de encarar o obstáculo e se torna vy'ae'y, o que, associado a outros sintomas, pode levar a família a pensar em taruju, ou mohã vai (encantamento amoroso, ou feitiço). 2. Com seu comportamento alterado, ela passa a ser vigiada pela família. 3. "Fora de si", ela foge do alcance dos parentes e comete a violência contra si mesma, acabando por morrer ou sendo salva por alguém que chegue a tempo de impedi-la[4]. Se sobreviver, poderá dizer que não era ela quem matava a si mesma, a agressão era obra de alguma "força exterior". O angüe [alma perigosa] ou o feitiço era essa inspiração[5]. Morta ou não a pessoa, do ponto de vista da família, houve uma agressão.

> Pode ter sido um feitiço, que é uma agressão de alguém com conhecimentos xamânicos, ou um morto, principalmente uma vítima de morte violenta, que procura agredir cegamente aos vivos em geral. (2006:58-59)

As formas culturalmente previstas de se estar "perturbado" apontam para um estado emocional repentino ou para afecções que cabem aos xamãs administrar. Obviamente estas manifestações são de impossível correlação com etiologias não indígenas, como se se tratasse de casos psicossomáticos por sob os quais se encontrariam categorias psiquiátricas. Por outro lado, exceto para o caso suruwaha, não encontrei em nenhuma etnografia a confirmação, pelos indígenas, de que o suicídio seja um comportamento considerado dentro de parâmetro de ação "normal", embora possível. O suicídio só acontece, em todos e em qualquer dos casos, inclusive o suruwaha, se não foi possível se antever ou se não houve tempo para a ação de salvamento.

Sob os estados emocionais, há duas ordens de incidência de perturbações sobrepostas: a de fundo "espiritual" em largo espectro, e a das relações entre parentes de gerações distintas e entre afins.

Motivos da ordem do parentesco e da afinidade

Alguns relatos indígenas trazem comentários semelhantes a: "ela ou ele a assim o fez porque não desejava mais viver"; ou "ela ou ele assim agiu compelida ou compelido por um desgosto"; ou "ela ou ele assim o fez no calor de uma contenda" (sobretudo com o pai ou a mãe, ou ente cônjuges). Longe de apenas evocarem ilações sobre a agência individual, comentários dessa natureza apontam mais para obstáculos em se cumprir expectativas culturais. Nos casos aguaruna e yupka, onde o ato suicida é socialmente previsto para a descarga de tensões, mas também entre os Ticuna ou os Guarani e Kaiowá, a sua ocorrência remete a uma instabilidade desde sempre possível nos arranjos matrimoniais e na conformação de parentelas e grupos rivalizados, que têm como ponto sensível as alianças, cambiáveis ou não, e em que o casamento não é apenas aliança entre indivíduos. No caso aguaruna, Brown (1984, 1986) afirma a prevalência de uma clara hierarquia de gênero, que galvaniza esses conflitos, além de notar a progressiva desvalorização das habilidades femininas na medida do aumento da relação com o mundo dos brancos, aliado a um controle da sexualidade feminina. Este controle também foi mencionado por Dal Poz (2000) como operante entre os Suruwaha. Nos outros casos em que as etnógrafas e os etnógrafos fazem

menção a essas contendas (casos ticuna, guarani e kaiowá, karajá), tal hierarquia parece não viger, embora se ressaltem a pressão sobre rapazes e moças com o controle dos casamentos pelos pais e constrangimentos parentais para ou contra a sua efetivação (cf. a reconstituição de Shiel (2017) da morte de um rapaz sob esta pressão, que é relato detalhado disponível sobre este tipo de constrangimento entre os Karajá).

Observa-se alteração nas formas de escolha de cônjuges, além de grande instabilidade nessas relações nos casos guarani e kaiowá (Pimentel, 2006) e karajá (Nunes, 2013, 2016). No caso guarani e kaiowá, se o controle se exerce ou não, cria ocasião para extremados conflitos entre casais em meio àqueles de seus grupos familiares. Entre os Embera, a pressão sobre os jovens se deu com a regulação da vida comunitária por guerrilheiros e paramilitares. Estes, além de recrutarem jovens, os submeteram a práticas de tortura, abuso sexual, limitação de sua mobilidade espacial, assim como impuseram a proibição do ritual de passagem das moças e do canto dos *jaibaná* (xamãs). Acresce-se a toda esta violência, a contingência de que os mais velhos castigavam os jovens que estabeleciam relações de aliança com não embera (Sepúlveda, 2008). Acerca das pressões sobre casamentos, para os Guarani e Kaiowá e para os Embera, aparece nas etnografias a desaprovação local à "mistura", denominada *jopara* pelos primeiros, que, entre outros problemas, remete à ocorrência de casamentos indevidos entre eles mesmos; no caso embera, a casamentos com pessoas não embera.

No caso ticuna, Erthal (1998, 1999, 2001) enquadra o comportamento antissocial e de desobediência dos jovens frente aos pais, os decorrentes suicídios e as acusações de feitiçaria, como inseridos numa teia de conflitos intergrupais em um contexto marcado por intenso faccionalismo. Já Silva Bueno alude a uma possível "crise de masculinidade", quando se leva em conta que, entre os Ticuna, são os rapazes que mais se suicidam (2017:143). A mesma autora entrecruza os enfrentamentos atuais dos jovens com o enfraquecimento dos corpos dado o abandono de práticas rituais, alimentação inadequada, obrigações de casamento, novas experiências:

> … na faixa etária preponderante para os rapazes, dos 16 aos 18 anos notamos que se trata de um período em que o jovem se depara com novas responsabilidades. Estas dizem respeito, especialmente, aos rumos profissionais, à continuidade ou não dos estudos e à busca por trabalhos remunerados, e ao

casamento, que o coloca numa nova posição familiar, já que pelas regras de uxorilocalidade vai residir sob a autoridade do sogro.

> No caso feminino [...] A partir dos 12 anos, a vida da mulher é marcada pelas transformações do corpo, especialmente pela chegada da primeira menstruação, e pelo processo de tornar-se apta ao casamento, que deve responder às regras tradicionais e ser aprovado pela família. Vimos que a moça é orientada a ser uma "boa esposa" e uma "boa filha" – isso seria assegurado pelo yuü, ritual muito pouco realizado nos grandes aldeamentos com grande presença religiosa (2017:205-206)

> A fraqueza do pora possibilita que o os seres perigosos ngo'ogü entrem em contato e ameacem a vida das pessoas, especialmente aquelas que já estão numa situação de vulnerabilidade, como os que atravessam fase pubertária e aqueles que estão cometendo incesto clânico. A não realização de rituais e o não cumprimento da reclusão das meninas após a primeira menstruação também é considerado algo que afeta toda a comunidade. Elas continuam frequentando a escola, mantendo contato com as pessoas, alunos e professores, normalmente. Além disso, os jovens convivem diariamente com outros de nações com os quais a aliança não é permitida pelas regras de casamento tradicionais, o que possibilita a ocorrência de relacionamentos "proibidos". Esta juventude, aliás, assiste novelas e ouve músicas sertanejas ou bregas, que trazem um ideal de amor romântico e de vida em casal. É preciso lembrar também que o complexo contexto da tríplice fronteira – com o intenso trânsito de pessoas pelas terras indígenas e a presença massiva do tráfico de drogas, por exemplo – traz uma série de especificidades que afetam diretamente a forma com que o grupo lidará com as alteridades que o cerca. (2017:209-210)

Entre os Aguaruna, ao contrário dos Yukpa, seriam as mulheres que não conseguiriam organizar reações coletivas em seu favor em casos de conflitos. No caso aguaruna, o suicídio de mulheres foi entendido, nesta linha, até como uma forma de controle, uma ameaça sobre os homens e os seus colaterais, havendo, inclusive, o pagamento feito pelo viúvo aos parentes de uma esposa descontente que se suicidou (Brown, 1986). No caso karajá, apesar do rígido ideal de casamentos prescritos e de monogamia, parece não haver constrangimentos suficientes operando atualmente quanto às decisões nupciais dos jovens, o que gera inúmeros conflitos (Nunes, 2013, 2016).

Entre outras circunstâncias imediatas para o ato suicida está a situação de humilhação ou vergonha pela repreensão dos parentes mais velhos e desenten-

dimentos pelo não cumprimento de papeis modelares. O que fica claro nestas circunstâncias é que o constrangimento não decorre do desejo por uma posição emulada do mundo dos brancos, ainda que provocada por seu avanço: o que está em questão é o cumprimento de papeis modelares diante de seus pares e a vergonha de não poder atender a expectativas culturalmente definidas, a despeito de modelos exógenos com que têm que se deparar e se avir. Como foi assinalado por Nunes (2013, 2016) sobre os Karajá, a progressiva preeminência do dinheiro como forma de garantir a subsistência está também na raiz das expectativas não cumpridas nas relações entre afins e na frustração de não poder cumpri-las. Esta circunstância indica, como diz o autor para os Karajá, muito do que é comumente considerado pelos indígenas, em geral, como "falta de perspectiva" dos jovens.

Os afetos, as afecções e o psíquico

Nas suas primeiras indagações sobre o suicídio, Freud ([1910] 1969) ponderava que seria preciso encontrar uma resposta para a renúncia à autopreservação. Posteriormente, fez a intrigante afirmação de que "É provável que ninguém encontre a energia necessária para se matar, a menos que, em primeiro lugar, agindo assim, esteja ao mesmo tempo matando um objeto com quem se identificou e, em segundo lugar, voltando contra si próprio um desejo de morte antes dirigido contra outrem" ([1920] 1969:174). Trata-se, evidentemente, de afirmação fundada em uma teoria que se sustenta na busca do entendimento de constituição do "eu", que, quando contrastada aos conhecimentos etnológicos sobre as construções da pessoa, soa inapropriadamente "egológica". Mas retenho o seu entendimento da preponderância da autopreservação como pulsão para perguntar se poderia ser diferente em outras culturas. Vimos que alguns etnógrafos correlacionaram a relativa facilidade com que se passa ao ato à prevalência de certos *ethos*. Também advertiram para uma possível atitude consciente e deliberada da pessoa, a depender da coragem que este *ethos* preconiza, ainda que o ato suicida seja considerado ali mesmo desprezível. A vontade de autopreservação dependeria de valores diferenciais que se dá à vida e à morte em cada cultura? Ou são as condições de esgarçamento de relações que vão se acumulando e o suicídio passa a vigorar como recurso a mão? O que se constata com as etnografias quanto a estas perguntas é tão só que a renúncia à autopreservação é engatilhada pela possibilidade que já se apresentava ou que surge redimensio-

nada desencadeando outras mortes.

Todavia, é preciso considerar a racionalização indígena de um malefício espiritual como muito mais do que uma justificativa para o ininteligível após o acontecimento. Pois, na medida em que ações xamânicas curativas e práticas para o amadurecimento da pessoa podem estar comprometidas, a sua contraparte, a ação espiritual maléfica, persiste como argumento. Trata-se de um léxico de raízes profundas. Por que esta acusação não desaparece tal qual as outras perdas? O que realmente os indígenas estão perdendo quando dizem estar perdendo sua cultura? Por que, mesmo modificando profundamente suas relações modelares, o feitiço ou a agência espiritual malfazeja permanecem?

Aproximamo-nos de um horizonte onde as narrativas mestras do "psíquico" têm que se render a evidências de que equivalentes simbólicos ou somáticos desta noção, que porventura seriam apreensíveis nos materiais disponíveis sobre os indígenas, não permitem concluir por uma equivalência etiológica aos moldes ocidentais quanto à aferição de enfermidade "mental", tampouco das condições garantidoras de bem-estar emocional e corporal, dicotomia que, ademais, não comparece nas ontologias indígenas.

Adiantada esta ressalva, aduzo que a comparação que proponho entre ontologias indígenas e a da psicanálise não se dirige pela intenção de defender a contribuição específica que esta disciplina traria para a compreensão e para medidas de prevenção do suicídio indígena. A dúvida quanto a esta contribuição advém mesmo das indicações que reuni acerca das pessoalidades indígenas, que certamente será compartilhada por quem as lê. De fato, nas leituras de Freud e Lacan que procedi com interesse nesta possível contribuição, ficou patente que ali se encontra uma problematização culturalmente motivada e mesmo uma transcendentalização da noção do psíquico, intolerável da perspectiva etnológica. Além do mais, a interrogação sobre a possibilidade ou impossibilidade de equivalência do "psíquico" destoa das perguntas que as etnografias examinadas se colocaram.

Entre os paradigmas de abordagem de saúde ou adoecimento mental, escolhi a psicanálise, uma vez favorecida pelo fato de que antropologia e psicanálise – ou a linha da antropologia que deu a base para os desdobramentos mais notáveis da problematização da pessoa ameríndia, ou seja, o estruturalismo de Lévi-Strauss – seguiu teoricamente uma trilha comum de pressuposições. Notadamente, interessa neste compartilhamento aquilo que diz respeito à equivalência na abordagem de afecções psicossomáticas, arrematada no clássico *A eficácia*

simbólica deste autor. A teoria da eficácia simbólica foi de pretensão de generalização no que tange ao processo de cura entre indígenas, hoje, no meu entender, teoricamente infletida por considerações cosmopolíticas e de pragmática ritual, que vão além das considerações linguístico-simbólicas de Lévi-Strauss.

A breve comparação que desenho a seguir de pressupostos teórico-analíticos da psicanálise e da etnologia ameríndia serve mais, como se verá, para concluir pelo distanciamento desses campos, em favor da consideração de formas de existência indígena, que não excluem a dimensão espiritual; uma dimensão que, para além da sua descrição, resta insondável pelos conhecimentos de que dispomos e não é comportável pela psicanálise.

Comecemos, então, pontuando o discurso da psicanálise sobre a temática da agressão e da autoagressão, indispensável na abordagem do suicídio. A concepção que herdamos da psicanálise é a de que a pessoa é palco de uma luta constante entre pulsões agressivas e de autopreservação. A psicanálise traz uma versão do processo de hominização como controle de disposições agressivas inconscientes (ou seja, não como obra do cogito); há uma narrativa aí de uma agressividade inerente ao humano – e uma regulação das pulsões ou da natureza, como respectivamente em Freud ([1912-1913] 2012) e em Lévi-Strauss ([1949] 1982).

Os psicanalistas, ao tratarem do tema do suicídio, também observam que os que tentam passar ao ato, comentam que estavam "fora de si", que se sentiram como que movidos por um impulso incontrolável. Como se sabe, o sujeito é, na psicanálise, para quase todos os efeitos, heterônomo. Sob o primado da hipótese do inconsciente, a psicanálise obviamente matizaria a pergunta sobre a "agência" autônoma do suicida. A comprová-lo, há o fato comum, entre nós, que alguém que o tenha tentado procure o salvamento se ainda houver tempo.

Lacan toma distância do "mito personalista" ocidental, advertindo que este se associa a um "mito da lei moral", cuja manifestação "sadia" se refletiria na autonomia do sujeito: "A acentuação cada vez maior da ideia de autonomia, ao longo da história das teorias éticas, mostra bem do que se trata, isto é, de uma defesa. O que é preciso engolir é a verdade primordial e evidente que a lei moral é heterônoma" (Lacan, [1963] 2005:167). Esta postulação poderia ser de consequências reversas se se formulasse a pergunta sobre um equivalente indígena da hipótese do inconsciente. Como trilha, se verifica que, em muitos dos casos entre indígenas, há a consideração de circunstâncias em que um ato como o sui-

cídio não é por eles atribuído a uma decisão autônoma, ainda que haja também a explicação da decisão pessoal consciente.

Para a psicanálise, a pessoa é, tal como para os ameríndios, também instável, mas para a primeira esta instabilidade tem origem em tensões internas ao sujeito. Para Freud, estas tensões se resolvem com a internalização pela pessoa da lei simbólica, tal como também pensou Lévi-Strauss, mas não Lacan, para quem o sujeito não se conforma definitivamente à lei. Mas, se a ordem simbólica permite que o mundo se faça inteligível, sempre permanecerá o incompreensível. Lévi-Strauss propôs o fechamento desses buracos com a ideia de significante excedente – haveria um excesso na experiência do mundo que os humanos tentariam disciplinar com alguns significantes. De acordo com o que se entende hoje sobre os sistemas xamânicos, esse incompreensível não pode ser resolvido (pelo menos totalmente) numa operação de eficácia simbólica, na medida em que se dá pelo contato sensível com uma perspectiva outra, capaz de agência que pode perturbar ou adoecer uma pessoa.

Em consequência, quando se toma em consideração as operações xamânicas, somos mais remetidos a considerações do âmbito da pragmática, ou do performativo, de que a psicanálise também não se isenta. Todavia, há o entendimento por uma certa etnologia de que devemos considerar seriamente a possibilidade de que o tipo de relação que se estabelece com espíritos e entre forças, não é metafórica, pois trata-se de uma experiência mais sensual. Esta experiência sensível depende das singularidades corporais e se atualiza na agência de animais, inimigos, plantas e objetos. E mesmo os humanos parentes se afetam corporalmente entre si, podendo atingir uns aos outros devido ao que se come, se não se resguarda, se se está doente. Mas tudo isso se passa ao largo da ideia da psicanálise da relação entre o *self* e o outro. Pois, se os seres outros que humanos, e outros humanos, de fato são outros, essas relações de alteridade extrapolam o campo da linguagem.

Há, nos teóricos da psicanálise, alguma contemplação do fim ou do limite da relação simbólica. Assim, em Freud, há uma escatologia vislumbrada na tematização da "pulsão de morte", cujo fim estaria na realização do desejo inconsciente dos humanos de retorno ao estado inanimado ou ao inorgânico, um estado sem tensões ([1920] 1977). Já em Lacan, a mesma pulsão aponta para um lugar onde não haveria nem o sujeito, nem o significante, e que insinua uma anarquia inalcançável pelos humanos (Miller, 2009). Em Freud, uma teoria crente na eficá-

cia simbólica, em Lacan, uma teoria descrente. Neste último autor, o desengajamento de qualquer fantasia de completude e de qualquer promessa que o Outro, como lugar do significante, possa oferecer ao sujeito aparece, no *Seminário 10, A angústia,* no átimo em que se dá a passagem ao ato suicida – também sob um estopim. O que, resumindo, significaria que a angústia remeteria a este lugar não significável que, ao tempo em que marca um encontro radical com a miséria humana, seria uma ocasião não superável pela linguagem.

Assim, é curioso que também seja na insuficiência do simbólico para conformar as pessoas que Lacan localiza a angústia e por isso diz que a angústia é Real – com a ressalva de que, no esquema lacaniano, a realidade tal como ela seria fora do simbólico é inatingível. O Real não pode ser atingido por meio de significantes[5], mas se expressa por meio de um afeto em especial: a angústia. O Real só se apresenta na ordem do performativo, quando ele faz furo na linguagem; assim, Lacan situa o real no oposto do que funciona, do que tem êxito: o que rateia é para a psicanálise um critério equivalente ao da ciência (Miller, 2009:85-86). O inconsciente é justamente suportado por esse furo, de forma que não haveria uma fala final que atestasse uma "realidade verdadeira" e a cadeia significante depende de um ato de fé. É por isso que Lacan afirma "a angústia é o aquilo que não engana" (Lacan, [1963] 2005:88).

A passagem ao ato suicida na angústia vem à cena quando o sujeito se ausenta (daí o sujeito dizer posteriormente que estava fora de si). Há um resto anterior ao sujeito, um resto não significável e que só se apresenta de forma mascarada por trás da imagem do eu, que, na passagem ao ato, é atravessada e atacada de forma a atingir, lá dentro, este resto que transcende o sujeito e cujo mandamento lhe escapa. Na angústia, o sujeito deixa de saber de que ponto de vista ele é interpelado, o simbólico não retorna para ele qualquer significante, a ordem simbólica se torna inconsistente e paradoxal. Não cabe aqui entrar em detalhes no esquema lacaniano, importando apenas indicar que tudo isso se passa no interior do sujeito e sob o circuito pulsional, onde a angústia se aproxima da pulsão de morte[6].

O Real se expressa de forma especial por meio desse afeto, e a passagem ao ato suicida na angústia vem à cena no encontro com um resto não significável anterior ao sujeito[7]. Comparando com o esquema xamânico, o mal que afeta a pessoa, se não é do registro do Real lacaniano, também não se resolve por uma operação simbólica: a origem desse mal é desconhecida e é ao xamã que

cabe identificar o que quer um outro, um espírito, e com ele negociar em ato. Assim como a angústia leva à defenestração suicida, a pessoa indígena adoecida aproxima-se da morte pela captura, por um outro, de sua alma. Um outro que pode aniquilar a pessoa, enquanto humana, e transforma-la em um outro para os humanos. De onde se poderia deduzir que, da mesma forma que na teoria psicanalítica o sujeito não pode se subjetivar sem um "resto", entre os ameríndios a pessoa não pode se aparentar sem um "resto". Mas este resto, que entre os ameríndios é amplo, remete a um outro registro, que é o da relação com diversos outros de que necessitam para se constituírem: clãs, povos vizinhos/inimigos, os não humanos em geral – animais, plantas, mortos e espíritos, que não necessariamente são mortos.

Entendo que na tematização do Real como só apreensível na ordem do performativo há uma convergência com a da dimensão não linguística e mesmo não simbólica – a dimensão do contato ou de forças atuantes – nas práticas xamânicas. Fora isto, há uma intransponível distância guardada por uma profunda diferença ontológica indígena, inassimilável ao paradigma psicanalítico, que não comportaria a dimensão espiritual a não ser como metáfora.

Outra indagação que se poderia colocar nesta justaposição é suscitada pelo entendimento de que, na concepção de pessoa da psicanálise, há não apenas uma localização da ordem simbólica como anterior ao sujeito, mas sobretudo uma ansiedade do sujeito em relação a ela. Todavia, se tomamos muitos dos relatos indígenas acima mencionados sobre condições vividas que levam a problemas como o das ondas de suicídios, muito ao contrário, a ordem simbólica, enquanto cosmologias próprias, é referência para estados de estabilização, não de desestabilização das pessoas. Se, como quer a psicanálise, a ordem simbólica é um Outro onde o sujeito encontra significantes para se identificar e, ao mesmo tempo, para se ver como alteridade e para também nela se desconhecer e se perturbar, é preciso se interrogar sobre que condições esta perturbação se daria entre os indígenas. Já a experiência que um xamã tem da perspectiva de um espírito é a que pode lhe dar acesso a um conhecimento sobre o que se passa no mundo e entre os humanos. À perspectiva dos seres não humanos não caberia o qualificativo de enganosa, embora em tensão: ela é, para os fins curativos em que é manejada, a revelação da verdade.

Sigamos comparando o registro do imaginário lacaniano com as concepções indígenas de conformação da pessoa. Na narrativa lacaniana, precede o reconhe-

cimento da pessoa enquanto um corpo, uma ideia de despedaçamento inicial, ao tempo em que a consciência de si nada mais é do que uma imagem. Em Freud, este sentido de despedaçamento corresponde a uma onipotência narcisista perdida de um estado de fusão anterior com a mãe, experimentado por todo infante. Em Lacan, esta autoimagem depende da confirmação do outro, que é também um parente, a mãe e o pai, mas com o qual o sujeito estabelece uma relação de rivalidade, que marca a agressividade do registro imaginário. Já para os ameríndios, se poderia dizer, de modo geral, que a fonte de tensão de semelhante rivalidade seria idealmente lançada para fora do conjunto de pessoas que se constroem como parentes, onde o parentesco marca-se justamente pela possibilidade de relações sem perigo. Nisso ressoa a ideia desenvolvida por Viveiros de Castro (2015) de que, para os ameríndios, a rivalidade básica e fundante não é edipiana. A imago de cada pessoa, por sua vez, como sugeriu Taylor (2003), se constitui numa "história relacional cumulativa" e, a julgarmos pelos muito frequentes relatos sobre tensões intergeracionais ou entre cônjuges que são referidas nas etnografias aqui examinadas, onde a vergonha por um comportamento não modelar pode levar ao suicídio, são nessas relações cumulativas que a pessoa se reconhece a si e aos seus semelhantes – os mais semelhantes são os parentes – e se orienta sobre como deve se comportar. O ideal é que se siga um protótipo, onde o valor que aquilata a pessoa não é, supostamente, fálico. Se seguimos a intuição de Clastres em "O arco e o cesto" (1974) – que aqui generalizo por conveniência, mas também por acreditar que outros contextos etnográficos ameríndios não o contestariam frontalmente (mesmo onde se verifica hierarquia de gênero) – a marcação das diferenças de gênero não se deve à imposição de significantes de bases anatômicas, mas sim aos objetos e conhecimentos apropriados a cada qual. Em consequência, poder-se-ia dizer que aí os domínios do masculino e do feminino são completos, embora complementares. Daí também poder se interrogar a hipótese psicanalítica da incompletude humana, cujo corolário é o de que o que me falta é aquilo que falta ao outro. Para além do gênero, há as relações dos corpos e almas com os seres não humanos. Estes sim, comparecem com o desejo de retirar o humano de sua humanidade, enquanto que o desejo humano é permanecer como humano, é ser em estado de humano. Poder-se-ia afirmar, tal qual a psicanálise, que o registro do simbólico é o que oferece a baliza para que as imagos se estabilizem e as homologue?

Toda esta distância ficou patente nas racionalizações indígenas acerca dos sui-

cídios que extraímos das etnografias examinadas. Mas as etnografias também indicam que os domínios cosmológicos e espiritual estão em xeque para as gerações mais jovens. Haja vista todas as afecções espirituais perturbadoras sobre os corpos vulnerabilizados dos jovens que se mencionaram. A vulnerabilização dos corpos pela não observância de ritos, ou sua realização inadequada expõe os jovens à ação malfazeja de espíritos e os fragiliza no enfrentamento das condições em que estão vivendo, daí também os suicídios. Segundo Silva-Bueno, em consequência da inobservância de rituais, pode-se pensar "a 'economia das emoções' magüta [Ticuna] a partir de uma gradação de perda contínua de acesso ao mundo encantado e à convivência com os seres imortais" (2014:211). Concorrem para esta vulnerabilização a deterioração das condições ambientais, mudanças na alimentação, o descrédito sobre as práticas indígenas pregados por missões religiosas, a confusão ensejada nos mais jovens acerca dos fundamentos dessas práticas pela experimentação de modelos não indígenas. Cada um desses fatores é tematizado, em conjunto ou em separado, também para os casos guarani e kaiowá, y'ekuana, matsés, karajá, mapuche pewenche e do Alto Rio Negro.

Por outro lado, muito se referiu nas etnografias sobre fragilizações que se acentuam na ética das relações entre parentes e afins. As racionalizações indígenas que se fazem a respeito claramente incidem sobre a imago, modelos que orientam as pessoas nas relações com as outras, que estão também sendo afetados, sem que isso remeta a nada que se poderia caracterizar como "crise de identidade étnica": a crítica que fere é aquela que vem de seus pares, não a do branco. Ocorre sem que isso possa também ser reduzido apenas a diferentes níveis de conflito articulados aos modos próprios a uma cultura, pois as interferências externas também se fazem aí apreensíveis.

Sem considerar as perspectivas indígenas, o fenômeno do suicídio não se faz inteligível. As etnografias mostram a relação dos suicídios com possíveis conflitos e violência autodirigidos, como nos casos aguaruna, yukpa, ticuna e guarani e kaiowá, ou as afecções espirituais como nos casos ticuna, suruwaha, matsés, y'ekuana, karajá, guarani e kaiowá e mapuche pewenche. Mas resta sempre uma questão sobre a ação indígena diante da situação – que, aparentemente, em muitos casos, se avizinha da impotência.

Com efeito, grande clareza se pode atingir com a leitura desses relatos etnográficos de que o que mais concerne aos coletivos indígenas são suas éticas próprias de relação, apesar de quando quebradas ou em impedimento. Ainda que,

necessariamente tomando em conta os mundos transformacionais ameríndios, aquela ética, contudo, não pode nos encaminhar a traduzir as perspectivas indígenas em termos de uma invulnerabilidade correspondente. Como aparece nas considerações abaixo:

> Minha abordagem dessa questão partiu de estudos etnográficos anteriores que enfocavam os próprios conceitos nativos sobre as transformações vividas pelos povos ameríndios na convivência com os brancos, descritas como "pacificação dos brancos" (Albert e Ramos, 2002), "domesticação" dos brancos (Vilaça, 2002, 2008, 2011), ou "virar branco" (Kelly, 2005). Tais estudos mostraram como o modo característico dessas sociedades de se constituírem, "integralmente pela captura de recursos simbólicos do exterior" (Viveiros de Castro, 2009:114), se efetua também nas relações com brancos, partir das quais corpos e grupos indígenas adquirem novas afecções, novos *habitus*, que passam a fazer parte do que define a humanidade para esses povos. A própria constituição dos corpos e do parentesco na relação com outros (Vilaça, 2002) estende-se ao contexto de relação com os brancos. Assim, as múltiplas relações que os povos ameríndios efetuam com os brancos em suas diversas frentes coloniais ao longo da história (missionários, colonos, agentes do estado, ong's, etc.) são também matéria para a constante (re)produção de suas socialidades. Se concordamos com esses autores, o problema da "aculturação", a substituição de uma "cultura" (costumes, valores, crenças, sistemas de conhecimento, etc.) por outra no contato com a sociedade não indígena, torna-se um falso problema. Pois o transformar-se na relação com o exterior define a forma social ameríndia, esse modo de se constituírem faz com que sejam "intrinsecamente transformacionais", como afirmou Gow (2001). Mas se tudo é transformação, afinal o que permanece? O que faz com que tais sociedades continuem se diferenciando da sociedade nacional, por exemplo? (Matos, 2017:151-152)

Advertindo que nem todas as autoras e autores aqui em consideração se encaminham por esta linha teórica, acredito que há verdade no que diz a citação. A minha objeção está em que, como demonstram as etnografias acerca dos suicídios, nem toda experimentação do mundo dos brancos é matéria propícia para a reprodução de suas socialidades, pois há afecções mórbidas também decorrentes desta experimentação.

A guisa de conclusão

Em praticamente todos os relatos etnográficos aqui examinados fica claro,

ou subtendido, que pressões externas de diversas ordens sobre os povos indígenas são disruptivas de relações, seja de humanos entre si, ou de humanos com não humanos. As etnografias mostram que seria possível correlacionar as ocorrências de suicídio com situações mais englobantes de desestabilização social não idênticas, mas equivalentes entre todos esses coletivos. Isto sem idealizar culturas indígenas como tendo existido, em algum tempo, isentas de conflitos, ou as acusar de estarem vivenciando um processo de "aculturação abortado". A antropologia não pressupõe que uma cultura ou sociedade, qualquer que ela seja, existiu em algum momento isenta de crises. Mas se as culturas não são isentas a crises, as crises mudam.

Os relatos etnográficos aqui em tela demonstraram suficientemente que, se o cosmos e seus agentes não podem contar mais com as condições de estabilização dessas relações, dá-se passagem para problemas como o do suicídio de jovens indígenas. Não é um fato trivial que ao redor do mundo muitos povos indígenas estejam enfrentando o problema, o que pode ser entendido como mais um legado da colonização sobre os espíritos, humanos e não humanos.

Keifenheim, ao dissertar sobre o suicídio entre os Kaxinawá, o faz fora da consideração desses fatores externos, mas sua análise traz informações importantes para as conclusões que traço. A autora afirma que entre os Kaxinawá não haveria outra maneira de explicar o fim dado à própria vida senão por força de uma síndrome a que chamam de *imana*. Esta é provocada pelo contato olfativo ou auditivo com espíritos e há remédios para evita-la. Os caçadores, por passarem longos períodos embrenhados na floresta profunda, estariam particularmente suscetíveis a esta afecção. Tanto que no retorno às aldeias, são observados, com cuidado, o seu comportamento e o seu olhar, para logo identificarem a possibilidade desse contato sensorial, que inspira o desejo do outro mundo e pode levar à morte. Retenho de Keifenheim a informação de que as impressões sensoriais podem ser potencialmente perigosas, especialmente a voz, o toque, o cheiro e a aparência de outras pessoas, e são sujeitas a interpretações perceptivas específicas, quando, por exemplo, se está em contato com estrangeiros. A autora faz menção, por exemplo, ao descrédito atribuído à fala gritada de um missionário, bem como à forte reprovação do falar alto, porque a voz seguiria, conforme os Kaxinawá, uma trajetória de ondas até o ouvinte, que pode torná-lo surdo, incapaz de se defender contra a entrada do som, e ter enfraquecida a sua vontade de viver.

Dentro do que podemos generalizar para outros contextos indígenas – e considerando que há múltiplos níveis de realidade por eles percebidos (não por nós) – podemos entender, sob a possibilidade dessas experiências sensíveis, porque os efeitos da colonização são para além de ideológicos. Mas podemos também modular a afirmação de que "as múltiplas relações que os povos ameríndios efetuam com os brancos em suas diversas frentes coloniais ao longo da história são também matéria para a constante (re)produção de suas socialidades". Como já demonstrou a etnologia, experimentar um devir outro, ou se apropriar das coisas do outro também se dá em situação de guerra, em situação, por assim dizer, muitas vezes convulsiva para a pessoa. Se olhada desta perspectiva, na relação com as coisas dos brancos, tal como na relação com os seres não humanos, há desejo e perigo, para usar uma linguagem psicanalítica, mas não possibilidade de sublimação. Assim, também se poderia inferir por uma capacidade disruptiva do sensorial semelhante ao que consideramos como de ordem ideológica ou discursiva, que ainda é a via privilegiada por onde pensamos nosso processo de subjetivação. Ainda fora do campo discursivo, nada nos impediria de tomar a queda de status dos objetos indígenas – objetos significantes de diferença – e o uso de objetos prototípicos dos brancos com o recurso da ideia de "significantes sensíveis" de Keifenheim, referidas a substâncias que podem afetar a subjetividade e a ordem sensorial.

Mas, se por um lado os conhecimentos da etnologia ameríndia nos auxiliam a desmobilizar o primado dos sistemas de significação na abordagem das experiências humanas, por outro ela ainda encontra dificuldade para falar do sofrimento para além das expressões de emoções culturalmente codificadas que, se levadas ao extremo, terminam por exercer uma espécie de blindagem cultural aos efeitos da colonização. Ao fazê-lo, perde em relação à rebeldia do discurso da psicanálise frente às opressões ao sujeito.

Os estudos de antropólogas e antropólogos acerca de suicídios entre indígenas que examinei são ocasião para apreender o reflexo do problema diante das ontologias, das relações e do como as práticas indígenas se concebem e se agenciam. Estes estudos jogam seu papel em corrigir a falta de compreensão que ainda impera sobre esses mundos, ao fim, resistentes. O que apreendi das etnografias citadas, da maioria delas, pelo menos, é que a indagação sobre a "causa" – ademais categoria filosoficamente associada à indagação sobre o que constitui a "vida mental" – para os indígenas aponta para um desequilíbrio cósmico, um

desequilíbrio nas relações de alteridade e nas relações internas a comunidades, que termina por se refletir sobre a pessoa neste sintoma. Resta, enfim, perguntar sobre as condições que garantem que o fenômeno se evite, que apontem para os recursos de "autoatenção" (Langdon, 2014), cuja não atualização não se reduz à conformidade ou resignação e não está totalmente mais sob controle indígena.

Recebido: 22/02/2018
Aprovado: 16/04/2018

Mônica Thereza Soares Pechincha é professora associada na Universidade Federal de Goiás. Mestre e doutora em antropologia pela Universidade de Brasília. Contato: mpechincha@hotmail.com

Notas

1. O presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de Pós-doutorado Sênior do CNPq.

2. Entre parênteses, os macros conjuntos étnico-linguísticos em que são classificados: Kaiowá e Paî Tavyterã (Guarani), Suruwaha (Arawá), Ticuna (Ticuna), Karajá (Macro-jê), Ye'kuana (Caribe) e os Matsés (Pano) Embera (Chocó), Aguaruna (Jívaro); Yukpa (Caribe); Kaxinawá (Pano); Mapuche (Mapudungun).

3. A análise oferecida por Keifenheim do suicídio entre os Kaxinawá é importante para os desdobramentos deste artigo, embora não se trate de uma situação, como as demais, de suicídios em ondas ou em série.

4. À exceção da tese de Nunes (2016) sobre os Karajá que, embora aborde o problema, não tem o suicídio (ou os "enforcamentos") como tema central.

5. O Real faz recalque e apenas seus vestígios comparecem na emergência do significante, que retorna como traço, daí a representação do significante com uma barra no esquema lacaniano. Este resto não representável estaria na origem das tensões internas ao sujeito.

6. A angústia seria uma manifestação específica do desejo do Outro sobre o sujeito e

que produz um sinal no "eu". Este sinal aponta para o que há de irredutível no advento do sujeito no lugar do Outro. Lacan o associa a uma função, a do objeto a, que não é uma função de metáfora, porque o a não é assimilável a um significante.

7. Jacques-Alain Miller, comentando Lacan, diz que o Real aparece como o "comportamento não submisso de um elemento que não foi dominado pela legalidade da cadeia significante" (2009:45). Há algo de "sobrenatural" no Real, se fosse o caso de o tomarmos desde o que seria uma perspectiva indígena: "Então, o que é preciso entender ... é a suposição de que já há alguma coisa ali, de uma ideia que já está ali e que não é inventada, que se sustenta em um sujeito suposto saber e que, quando aparece, surge em seu esplendor solitário como tendo sido – por que não? – apreendida, adquirida em outra existência ou em um status eterno do sujeito" (Miller, 2009: 69).

Referências bibliográficas

ACUÑA, Ángel. 2007. "El suicidio entre los YukpaIrapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionantes para su comprensión". *Antropológica,* 107-108: 89-114.

APARICIO, Miguel. 2014. *Presas do Timbó: cosmopolítica e transformações Suruwaha.* 2014. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas.

______. 2015. "As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. O Suruwaha e a morte por envenenamento". *Revista de Antropologia,* 58(2): 314-344.

______. 2017. "Jesús tomó timbó": equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 205-228.

BOHANNAN, Paul. (org). 1960. *African Homicide and Suicide.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

BROWN, Michael F. 1984. "La cara oscura del progresso: el suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo". In: *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, AguarunaY Canelos Quichua.* Quito, Ecuador: Colección Mundo Shuar. pp. 76-88.

______. 1986. "Power, gender, and the social meaning of Aguaruna Suicide". *Man,* 21(2): 311-328.

CLASTRES, Pierre. 1974. *A sociedade contra o Estado.* 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

DAL POZ, João. 2000. "Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia,* 43(1): 89-144.

______. 2017. "Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos

Sorowahas”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 171-203.

DIETSCHY, Hans. 1976. “Cultura como sistema psico-higiênico”. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira.* São Paulo: Companhia Editora Nacional. p. 315-322.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio.* [1898] 1982. Rio de Janeiro, Zahar.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. 1998. *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões – AM.* Tese de Doutorado, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz.

______. 1999. “Feitiço, doença e morte: o conflito impresso no corpo Ticuna”. *Amazônia em Cadernos,* 5: 147-174.

______. 2001. “O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”. *Cadernos de Saúde Pública,* 17(2): 299-311.

FREUD, Sigmund. [1910] 1969. “Breves escritos: contribuições para uma discussão acerca do suicídio”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,* v. XI. Rio de Janeiro: Imago. pp. 217-218.

______. [1920] 1969. “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,* v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. pp. 183-212.

______. [1920] 1977. “Além do princípio de prazer”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud,* v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. pp. 12-85.

______. [1915] 2006. “Luto e melancolia”. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud,* v. II. Rio de Janeiro, Imago. pp. 99-122.

______. [1912-1913] 2012. “Totem e Tabu”. In: *Obras completas, v. 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914).* São Paulo: Companhia das Letras. pp. 13-244.

FIRTH, Raymond. 1971. “Suicide and risk-taking in Tikopia society”. In: GIDDENS, A. (ed.). *The Sociology of Suicide: A Selection of Readings.* London and Tonbridge: Frank Cass and Co. Ltd. pp. 197–222.

HALBAWCHS, Maurice. [1939] 2002. *Les causes du suicide.* Paris: Presses Universitaires de France.

HALBMAYER, Ernest. 2001. “Socio-cosmological contexts and forms of violence. War, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of North-western Venezuela”. In: SCHMIDT, B.; Schröder, I. (ed.), *The Anthropology of Violence and Conflict.* London: Routledge, 2001. pp. 49-75.

______. 2017. “Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y

otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 11-43.

GIDDENS, Anthony. 1971. *The Sociology of Suicide: A Selection of Readings.* London and Tonbridge: Frank Cass and Co. Ltd.

KEIFENHEIM, Barbara. 2002. "Suicide à la Kashinawa: Le désir de l'au delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts". *Journal de la Société des Américanistes,* 88: 91-110.

LACAN, Jacques. [1963] 2005. *O Seminário. Livro 10: A angústia.* Rio de Janeiro: Zahar.

LANGDON, Esther Jean. 2014. "Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas". *Ciência e saúde coletiva,* 19 (4): 1020-1029.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 1982. As estruturas elementares do parentesco. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

_____. [1949] 1991. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia estrutural.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. pp. 215-236.

MAGALHÃES, Aline. 2014. *Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna.* Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1926] 1949. *Crime and Custom in Savage Society.* London: Routledge & Keagan Paul.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2017. "O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 149-170.

MILLER, Jacques-Alain. 2009. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma.* Rio de Janeiro: Zahar.

MOREIRA, Elaine. 2017. "O lugar da fala: a questão dos suicídios entre os Ye'kuana". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 97-121.

NUNES, Eduardo Soares. 2013. Relatório antropológico preliminar sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO). Relatório técnico. Brasília: SESAI. (Manuscrito)

_____. 2016. *Transformações karajá. Os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos.* Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília.

_____. 2017. "Do feitiço de enforcamento e outras questões". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 259-284.

PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2006. *Sansões e Guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá: uma proposta de síntese.* Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2017. "Contra o que protesta o kaiowa que vai à forca? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 285-311.

SEPÚLVEDA, Rodrigo. 2008. "Vivir la ideas idear la vida: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los emberá y wounaan de riosucio, chocó". *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología,* 6: 245-269.

SHIEL, Helena. 2017. "Os sofrimentos do jovem Tebutxué". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017. pp. 245-258.

SILVA-BUENO, Maria Isabel Cardoso. 2014. *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil).* Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2017. "Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil)". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur.* Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 123-147.

SOLAR LÓPEZ, Tania L. 2013. *Morte pela própria mão: Estudo etnográfico de narrativas dos Mapuche Pewenche do Alto Bío Bío, no Chile, sobre suicídios acontecidos nas comunidades.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte de; FERREIRA, Luciane Ouriques. 2014. "Jurupari se suicidou? notas para investigação do suicídio no contexto indígena". *Saúde e Sociedade,* 23(3): 1064-1076.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte de. 2016. "Narrativas indígenas sobre suicídio no Alto Rio Negro, Brasil: tecendo sentidos". *Saúde e Sociedade,* 25(1): 145-159.

TAYLOR, Anne-Christine. 2003. Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme,* 165: 223-248.

TOBÓN YAGARÍ, Lina Marcela; TOBÓN YAGARÍ, María Patricia. 2014. Estudio de caso: suicídios de jóvenes Embera. In: *UNICEF. Suicídio adolescente em povos indígenas. 3 ESTUDOS.* São Paulo: Arte Brasil Editora. pp. 146-220.

VITENTI, Livia. 2016. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicídio: uma reseña crítica.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. "As condições intensivas do sistema". In:

Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify. pp. 201-113.

WICKER, Hans-Rudolf. 1997. "Taruju: Enfermedad de los Dioses que lleva al suicídio. Anotaciones provisórias para la comprensión de los suicídios entre los Paî Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay". *Suplemento Antropológico,* 32(1; 2): 273-315.

Resumo: O presente artigo é uma tentativa de síntese de relatos etnográficos produzidos no âmbito da etnologia sul-americanista acerca do problema do suicídio entre indígenas. Parte da hipótese do aparecimento ou aumento de suicídios em ondas, predominantemente entre pessoas jovens, como sintomática de um tempo presente, onde pressões semelhantes estariam atingindo novas gerações. A leitura do material bibliográfico, ainda exíguo, fez-se com foco especial nas racionalizações indígenas acerca das condições vividas e sofridas que poderiam levar uma pessoa a passar ao ato. Nestas, fica patente duas ordens de incidência de perturbações sobrepostas: a de fundo "espiritual" em largo espectro, e a de tensões nas relações intergeracionais e entre afins. Em face da indispensabilidade da consideração da noção de pessoa para a abordagem do fenômeno nestas etnografias, e interrogando o enquadramento do problema dos suicídios indígenas no âmbito da "saúde mental", o artigo coloca em perspectiva ontologias ameríndias e a da psicanálise. Já que em ambas o suicídio está associado a processos de "despersonalização", examina a possibilidade ou impossibilidade de simetrização do "psíquico".

Palavras-chave: Suicídio, povos indígenas, noções de pessoa, psique, ontologias.

Abstract: This article is an attempt to synthesize ethnographic reports produced within the framework of South American ethnology concerning the problem of suicide among indigenous people. It had as a previous hypothesis that the emergence or increase of suicides waves, predominantly among young people, was symptomatic of a current moment, where similar pressures could be affecting new generations. The reading of the bibliographical material, still exiguous, was made with special focus on indigenous rationalizations about the lived and suffered conditions that could lead a person passing to the act. There are in them two orders of incidence of overlapping disturbances: the "spiritual" background on a broad spectrum, and tensions in intergenerational or in affinity relations. Given the indispensability of notions of person to the approach of the phenomenon in these ethnographies, and questioning the framing of the problem of indigenous suicides in the scope of "mental health", the article puts into perspective notions of Amerindian person and that of psychoanalysis. Since in both cases suicide is associated with processes of "depersonalization", it examines the possibility or impossibility of symmetrization of the "psychic".

Keywords: Suicide, indigenous people, notions of person, psyche, ontologies.